

Peter De Graeve

Luca School of Arts, Faculty of Fine Art University of Leuven

De l'usurisme – faces/phases de l'usure



Ruben Bellinkx, (Stills from) *The Musical Chair*, 2007, 16 mm black and white film, 3 projections, continuous projection, no sound, Courtesy Ruben Bellinkx and Geukens & De Vil.

Essayons de comprendre, d'abord, ou *seulement*, peut-être, ce que signifie pour nous (mortels) l'usure. J'avais pensé, au préalable, pouvoir saisir cette signification à travers un concept – « l'usurisme » – mais après coup, je ne suis plus si sûr que ce mot soit le bon.

Quelques remarques en guise d'orientation

- 1/ En retraçant l'origine du concept, on trouve le mot latin « *usura* » : le fruit, la récolte, tout ce que le sol cultivé rapporte à celui qui le cultive, le travaille, l'incite à porter ou à produire. Aussi à Rome, entendait-on par là ce qu'une somme d'argent prêtée rapporte au créancier. L'usure au sens de « profit extrême, exagéré » (*woeker* en néerlandais) ne semblait pas avoir été liée au départ au mot *usura*. Il y avait un autre concept pour cela, celui de *faenus* ou *fenus*. (Encore que Marx ait considéré l'*usura* comme la simple jouissance de ce que la vie nous offre¹.) Il paraît clairement, dans les très anciens textes de la jurisprudence romaine – les *Douze Tables* –, que l'usure, au sens moderne du mot, était en latin *faenus* et non pas *usura*. *Faenus* / *fenus* est proche de *felix* (« heureux ») et de *fertilis* (« fertile »). Le mot néerlandais *woeker*, l'allemand *wucher*, ont une provenance similaire : 'woekeren'. Le verbe s'applique à la fertilité des plantes. *Faenus* / *fenus* donnait le verbe latin *faenerare* : prêter de l'argent à des taux excessifs. Ce verbe-là ne semble pas avoir été transmis en français, il n'a pas survécu à son usure².
- 2/ L'usure au sens de « perte » (ce qui se perd dans l'usage) et l'usure au sens de « croissance » (ce qui augmente excessivement), voilà en français l'ambiguïté qui nous intéresse, et qui bien sûr *intrigue*. Mais est-ce si mystérieux ? Peut-être que l'usure, au sens de *faenus* (profit excessif), consiste surtout, quand on examine l'usage économique et financier, en ce mécanisme de gonflement de la masse monétaire (inflation, dévaluation, dévalorisation progressive, incontrôlable et donc, en quelque sorte, en un nihilisme : « usurisme »). Dans ce sens, l'usure, comme croissance excessive, constitue bel et bien une perte : la perte de la valeur monétaire ou de la valeur d'achat... Peut-être – mais je n'insisterai pas trop là-dessus – l'ambiguïté est moins forte, moins pénétrante qu'on ne le croit à première vue.

1. E.H. Warmington (ed.), *Remains of Old Latin*, Cambridge (MA), Harvard University Press, p. 180.

2. A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter's, 1910.

3/ Dernière remarque préliminaire, transition vers mon véritable sujet, la question, disons, de l'« *usurisme* ». Le penseur italien, Gianni Vattimo, a introduit dans le discours philosophique de notre temps un concept d'usure (« *sleet* », perte) assez intéressant quant à notre problème. Selon lui, les grandes structures fortes de la métaphysique « occidentale », pour aller vite, – Vattimo lui-même utilise plusieurs fois l'adjectif « européenne » – sont en train de s'effriter. Elles s'usent et se perdent donc de plus en plus vite. Vattimo les remplace par des structures dites « faibles » et – lorsqu'il s'agit de la structure métaphysique – d'une *pensée faible*³. L'important pour nous semble être le fait que Vattimo décrit cette histoire ou, plus exactement, cet *événement* de l'usure de la métaphysique comme un processus indéterminé (c'est son expression) où les structures fortes de l'Être lâchent peu à peu leur emprise, donnant lieu – donnant naissance – à une sorte de *dissolution de l'histoire* (ou de l'histoire connue, de l'arrangement logique ou rationnel, occidental des faits historiques). Cette dissolution, nous la connaissons et nous la vivons comme *nihilisme* (intolérance et fanatisme sans bornes, misère sans bornes, fin de l'art, de la beauté, etc.). Autrement dit, l'usure nous fait perdre une chose, une structure, tout en gagnant, en *nous* faisant gagner, autre chose, puisque la perte elle-même introduirait un nouveau type de structure, une autre structuration... L'affaiblissement d'une histoire semble à son tour créer le renforcement d'une autre histoire, pour Vattimo, l'histoire de la *caritas*, de l'amour, devient de la sorte une force, un renfort ou au moins un réconfort.

– Première face/phase de l'usure : Nietzsche (*ontologie*)

Je tenais à citer ici ouvertement Gianni Vattimo, en guise de reconnaissance, puisque j'ai été son élève à une certaine époque de ma vie, même si je ne peux marcher dans ses pas, ne partageant pas du tout la rhétorique, aussi « herméneutique » soit-elle, de sa conversion ou de sa *re-conversion* (concept qui n'est pas sans intérêt ici, dans notre contexte de l'usure). Un des titres les plus connus désormais de Vattimo, est son *Credere di credere*⁴, que l'on a traduit en français par *Espérer croire* : ce n'est pas une fausse traduction, car dans son livre Vattimo utilise deux expressions à-peu-près équivalentes : « je crois que je crois » et « j'espère que je crois ». Néanmoins, *Credere di credere* est la formule, littérale, d'une *ambiguïté* proche de notre « usure », une sorte de redoublement atténuant, accentuant l'avènement d'une foi faible ou affaiblie. Il s'agit à la fois d'un retour du fait religieux sur la scène mondiale (par exemple, et ce n'est pas un exemple innocent, dans le contexte actuel du fanatisme d'un certain islam) ou dans la sphère privée, *et* de son affaiblissement, du fait que la « croyance » n'est plus évidente, ni dans le fondamentalisme, ni dans les possibles (re)conversions – donc, aussi, du retour d'une illusion (de retour). En vérité, nous dit Vattimo, la foi est même

3. C'est le concept connu du *pensiero debole*, étant, pour Vattimo, mais je ne peux pas le suivre dans cette voie particulière, le retour possible d'une existence de la foi, de la *caritas* chrétienne.

4. Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996.

moins évidente que jamais. Mais elle redevient possible du fait que la structure forte du modernisme, ayant d'abord miné toute(s) religion(s), est elle-même à notre époque, *minée* – désillusionnée, désillusionnante. La démythologisation, dit Vattimo, est en train d'être elle-même dé-mythologisée ; le désenchantement ne cesse de (se) désenchanter. Si la modernité elle-même, structure forte, s'écroule, rien n'interdit donc plus, selon lui, un retour à la foi. *Credere di credere* décrit ce retour à cet instant exact (ou exact/inexact, parce qu'ambigu) – *notre* instant – de la postmodernité. L'étrange « *credo* » du philosophe italien veut dire littéralement : *Se croire croyant*. Le traducteur néerlandais a choisi, de son côté, une expression plus personnelle et subjective : *Ik geloof dat ik geloof*, 'je crois que je crois'. De toute façon, comme je l'ai écrit, je ne partage, avec mon ancien maître, ni le retour en soi à la foi, ni sa marche ou son expression ambiguë. Je crois qu'il y a une autre ambiguïté, plus profonde, à l'œuvre, qui serait beaucoup plus proche de la logique de l'usure, que l'on cherche à définir ici, qui ne tiendrait pas d'une simple sécularisation, mais d'une *sécul-usur-isation*.

Cette histoire de l'affaiblissement de la religion fait partie des histoires de notre temps. Cela a tout à voir avec le concept d'usure, ou avec ce que j'appellerai donc par la suite « usurisme ». L'affaiblissement de la religion (fin de la religion), l'affaiblissement de la métaphysique (fin de la philosophie, proclamée d'abord par Heidegger, puis, récemment, par Stephen Hawking), l'affaiblissement de l'art (fin de l'idée du beau, selon Hegel ou, plus proche de nous, selon Arthur Danto), l'affaiblissement de l'histoire elle-même (sa fin proclamée, puis révoquée, en quelque sorte, par Fukuyama) ou encore l'affaiblissement de l'humain-en-soi (fin de l'homme, proclamée par Foucault, et pensée de nos jours à travers l'idée de la *biopolitique*)... À chaque fois que le ton hausse, les valeurs (morales, esthétiques, ontologiques, historiques, humaines...) tombent. Usage de l'usure ? Usure de l'usage ? On dirait que « la fin de » (quoi que ce soit) constitue l'ultime grand récit...

Vattimo emprunte sa pensée ou sa stratégie de l'affaiblissement à Heidegger qui, dans le célèbre texte, *La fin de la métaphysique*, avait parlé, justement, de l'intériorisation du nihilisme moderne comme dernière étape de la métaphysique occidentale : sa « digestion » (*Verwindung*) au lieu de son « dépassement » (*Überwindung*⁵). Ce dépassement est celui dont Nietzsche parle comme le dépassement du nihilisme. Contrairement à Nietzsche, Heidegger ne croit plus à une rupture nette de l'histoire. Il transforme l'exigence nietzschéenne du dépassement (*Überwindung*) en cette « intériorisation » : la pensée absorbant le nihilisme, s'en nourrissant, le digérant et, finalement, bio-logiquement (et c'est sous-entendu chez Heidegger : *bio-politiquement*) s'en vidant. Vattimo, tout en suivant Heidegger sur ce point, intériorise et digère l'affaiblissement de la métaphysique occidentale et « retrouve » ainsi sa foi – ou croit seulement la retrouver ? –, à la fin de ce processus. (Un stratagème *bio-théologique*, il me semble).

5. Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in : *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (2004) p. 414, et *Überwindung der Metaphysik*, in : *Vorträge und Aufsätze*, I, Pfullingen, Günther Neske, 1967, pp. 63-91.

L'idée nietzschéenne du dépassement du nihilisme concerne, on le sait, l'avènement du « surhomme » (*Übermensch*), censé vaincre ou dépasser, *überwinden*, l'homme actuel, nihiliste, appelé « dernier homme » par Nietzsche. Celui-ci est déjà l'homme de la fin de l'histoire, l'homme de la mécréance, l'homme sans dieu, l'homme fatigué et las de lui-même, l'homme sans valeur, sans jouissance, sans jeu, et ainsi de suite.

Le message du prophète du surhomme, Zarathoustra, « Dieu est mort », constituait une *surenchère* : « usure » au sens de *woeker*, *faenus*. En même temps, le message de la mort de Dieu n'est possible que sur le fond d'un autre événement majeur, à savoir l'effondrement du platonisme et avec lui du christianisme. Cet effondrement constitue, à son tour, l'« usure » au sens de *sleet*, *slijtage*, perte. Voilà le mécanisme de l'usure dans le temps, l'« usurisme » comme usure-temps : il nous faut une perte, majeure, pour pouvoir passer à la surenchère. Chez Nietzsche, cette idée d'usure n'était pas nouvelle. Il l'avait déjà décrite dans *Vérité et mensonge au sens extra moral*, dans un fragment célèbre de ce texte de jeunesse que voici :

Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement faussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniales et contraignantes : les vérités sont les illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal⁶.

J'appellerais cela la première *face* de l'usure, sa face usée, oubliée. Ou encore, sa *phase* ontologique. Il s'agit d'une *face s'effaçant*. Il (nous) faut de l'usure (des métaphores, de la poésie) pour que surgisse la langue en tant que moyen *normal*, conceptuel, non plus *poétique*, de communication. Dans ce sens, le temps comme force (usure de la métaphore, de la monnaie) rend possible la pensée du temps (pensée conceptuelle, retour au métal, dévalorisation).

Sans l'usure première (perte poétique) pas d'usure seconde (pensée conceptuelle du temps, surenchère). En revanche, sans pensée du temps (usure seconde) il n'y aurait pas eu, même pas chez Nietzsche, il me semble, la découverte du mécanisme de l'usure : la première a besoin de la seconde et réciproquement. Chez Nietzsche cela devient clair plus tard, à savoir dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le prophète, ou l'anti-prophète, ayant déjà proclamé la mort de Dieu et l'avènement du surhomme, ayant déjà annoncé sa doctrine de l'Éternel Retour, en est resté, au troisième livre, épuisé et malade. Ce sont ses animaux, l'aigle et le serpent, qui l'exhortent à se lever, à aller voir le monde qui l'« attend comme

6. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA I, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, pp. 880-881.

un jardin ». C'est le moment de la convalescence (titre de ce chapitre), où Zarathoustra nous dit :

Comme c'est agréable qu'il y ait des mots et des sons : les mots et les sons ne sont-ils pas les arcs-en-ciel et des ponts illusoires entre ce qui est éternellement séparé ? À chaque âme appartient un autre monde, pour chaque âme toute autre âme est un arrière-monde. C'est entre les choses les plus semblables que l'illusion est la plus belle, car sur le plus petit abîme il est le plus difficile à jeter un pont. Les noms et les sons n'ont-ils pas été donnés aux choses, pour que l'homme s'en reconforte ? Parler est une belle folie : en parlant l'homme danse sur toutes les choses⁷.

Le réconfort est donc à trouver dans un retour éternel des noms et des sons (Deleuze appellera cela, exactement, la « ritournelle »). Pour Nietzsche, cela ne peut jamais signifier le retour de la religion en tant que telle, même si le « nom de dieu » (ou des dieux) se trouve, lui-aussi, bel et bien, parmi les arcs-en-ciel des mots illusoires... La reconversion obscurcirait ou « détournerait » (phénomène bio-phénoménologique d'usure) de nouveau la *lumière de midi*, au sens nietzschéen, condition de possibilité de l'apparition d'arcs-en-ciel. Dans l'hymne du *Zarathoustra* l'appréciation de l'« usurisme », du double mécanisme, constitue la différence entre ce texte-ci, positif vis-à-vis du langage, et l'analyse de *Vérité et mensonge*, qui penchait encore vers une dévalorisation du langage conceptuel...

Parenthèse : cela donnerait, en néerlandais, la possibilité d'un jeu de mots, auquel je me suis effectivement livré dans mon livre sur Nietzsche (*Chaos en [ver]wording*, 2003). « Exprimer le monde » se dit *verwoording* en néerlandais [*woord*, c'est le « mot », *verwoording*, c'est la parole, le « son »]. Au niveau le plus général, *verwoording* signifie l'« articulation de l'être », c'est « rendre le monde » (audible, visible, intelligible, beau, etc.). Peut-être, serait-il intéressant du point de vue de l'usurisme, de savoir que le verbe « rendre » est lié aux mots « rente » et « rendement ». Selon Nietzsche, « articuler l'être » constitue une usure au premier sens : excès, surenchère (arc-en-ciel). En revanche, l'usure au deuxième sens (perte, dégradation) se dit, toujours en néerlandais : *verwording* (« dégradation, décomposition », *verwesung* en allemand). Les deux mots, *verwoording* et *verwording* peuvent être combinés, voire forgés, comme du métal, en un seul : *verwoording*. Ce concept serait l'imitation, asymétrique, de l'ambivalence sémantique de l'« usure » en français...⁸

– Deuxième face/phase de l'usure : Deleuze (*art*)

Cas intéressant, puisque – il faut le dire ici, quand-même – on a parfois l'impression que, de nos jours, la pensée deleuzienne souffre elle-même d'une certaine « usure », victime de son succès. Mais on n'est pas là pour faire ce procès.

7. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p. 272.

8. Peter De Graeve, *Chaos en [ver]wording*, Nijmegen, SUN, 2003, pp. 201-202.

J'appelle l'approche deleuzienne la *phase artistique* de l'usure, et c'est en effet sa face post-nietzschéenne ou, plus précisément peut-être, puisqu'on a constaté deux versions de l'idée d'usure chez Nietzsche, l'une avant, l'autre après le *Zarathoustra*, sa face post-surhumaine. Lorsque Zarathoustra dit que « les mots [...] sont les arcs-en-ciel [...], les ponts illusoires entre ce qui est éternellement séparé » (voir ci-dessus), il parle déjà dans l'« après-dépassement », depuis une perspective au-delà du nihilisme. Poussé par l'art ou par tout ce qui est artificiel (comme les mots), ce dépassement est d'abord le dépassement, difficile, d'une opposition précise : celle entre le *métal* et la *monnaie* (dans les termes de *Vérité et mensonge*) et donc entre *nature* (matière première) et *culture* (signification, numismatique) et finalement entre *métaphore* et *concept*. C'est au moins cette dernière opposition qui tombe : le concept et, en général, le langage conceptuel (la philosophie) ne sont plus considérés comme « usés ». Lorsque Zarathoustra compare les mots avec des « arcs-en-ciel » ou des « ponts illusoires », c'est exactement pour réhabiliter – mais dans un tout autre contexte, celui de la *création* – la langue conceptuelle. Il s'agirait, de ce point de vue, d'un geste au-delà du nihilisme où les deux sens de l'usure se joignent ou s'approchent. (Je pense au concept du « pli », et à l'implication, chez Deleuze, du figuratif et de la défiguration, en particulier.) Ou, dans ma propre version usuriste : la *verwoording* obéissant à la *verwording*, la *verwording* se transfigurant en *verwoording*.

Ce contexte-là, Deleuze l'appellera « le virtuel ». Il le trouve chez beaucoup d'auteurs, mais en particulier chez Proust, dont je ne citerai pas le passage célèbre du *Temps retrouvé*, repris par Deleuze dans *Proust et les signes*, où Proust dit que le nombre de mondes possibles (est écrit, peint, composé) l'équivalent du nombre d'artistes originaux ...⁹ On pourrait y ajouter d'autres passages remarquables chez Proust, dont celui sur un « bonheur essentiel » fait de « plaisirs virtuels ». Il semble y avoir, là aussi, *surenchère* (« usure », *woeker*). Mais sa logique n'est plus *ontologique* – ni, d'ailleurs, son dépassement. Le surhomme nietzschéen poursuivait encore sa joie, son bonheur et son courage dans la « transvaluation de toutes les valeurs » (sous-entendu : les valeurs usées), tâche surhumaine. Chez Proust et aussi, donc, chez Deleuze, cette transvaluation est, pour ainsi dire, descendue dans la rue, où elle se mêle à toutes les valeurs, au cas par cas (« autant de mondes que d'artistes originaux »), créant de la sorte cette pluralité qui, autant pour Proust que pour Deleuze, tend vers l'*infini* – sa véritable ou je dirais son essentielle virtualité... La force qui rend possible une telle pensée de la virtualité, c'est, chez Deleuze, la création – l'*acte de création* (dans Godard ou Antonioni, dans Dostoïevski ou Kafka, dans Bacon ou Kandinsky, dans Spinoza ou Leibniz) – ou, chez Proust le *destin artistique* – comme un destin d'artiste : Vinteuil, Elstir, Bergotte en tant que personnages du roman, et comme le héros du roman lui-même.

Le virtuel, ce serait donc surtout l'usage conscient, artistique (*consciemment artistique*) de l'usure – après Nietzsche et d'après Nietzsche. Chez Nietzsche,

9. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu, Le temps retrouvé*, Paris, Pléiade, NRF/Gallimard, IV, 1989, pp. 474-475 et *Sodome et Gomorrhe*, Paris, Pléiade, NRF/Gallimard, III, 1988, p. 108.

l'art répondait à la structure ontologique (plus générale) de l'usure ; chez Proust et plus tard chez Deleuze, l'art s'y incorpore ou, plus fort, l'art devient « usure » (le *worden*, devenir, est toujours un *ver-worden*, usure). La structure devient artistique ou, dans le vocabulaire deleuzien, l'usure est un devenir-usure : face artistique ou phase créatrice de l'« usurisme »...

Retour à Vattimo : l'art aussi (l'esthétique, la beauté) a toujours été une structure forte, et il l'a été aussi bien dans des périodes dites païennes que dans les époques opposées dites chrétiennes et ensuite, encore, dans les siècles ultérieurs, les « nôtres », appelés modernistes, postmodernistes, nihilistes. Mais s'il est vrai que l'art contemporain incorpore en quelque sorte l'usure-temps à partir de Proust (*au moins* – et sans doute bien avant) le mot « postmodernisme » perdrait tout son sens. Ce ne serait qu'une prise de conscience de l'usure à l'œuvre dans l'art, là aussi.

– Troisième face/phase de l'usure : Appadurai (*politique*)

Ce serait notre propre face, actuelle, proche de ce que nous sommes nous-mêmes (devenus ou en train de devenir) et par conséquent la face la plus difficile à repérer, à avoir sous les yeux. (On serait encore trop « dedans »...). J'essayerai de la décrire à travers le penseur indien-américain Appadurai (non « *native American* », mais né aux Indes, à Bombay, et vivant et travaillant actuellement à New York).

J'utilise (j'use) ici les analyses de son livre important *Modernity at Large* – titre difficile à traduire à cause de sa polysémie : à la fois « La modernité en général », « La modernité affranchie » mais aussi « La modernité à la dérive ». Dans ce livre Appadurai fait lui-aussi le constat de l'affaiblissement des grandes structures fortes de la modernité : l'État-Nation (européen), le colonialisme (européen, puis américain), les monocultures (religieuses, entre autres), etc. En même temps, ce que l'auteur semble remarquer, toujours, au cœur même de notre affranchissement ou de notre dérive, de notre affaiblissement, des gestes et des comportements forts, notamment dans le domaine de l'art contemporain où – et je paraphrase – certains artistes ressentent de plus en plus la nécessité de lier leurs créations à la réalité (on pourrait même dire à l'« œuvre ») politique des opinions publiques (Rushdie, entre autres, est nommé comme un exemple).

Geste fort, parce que l'artiste, en faisant cela, en s'engageant dans et souvent contre « l'opinion publique » (sous-entendu : dans et contre le *sens commun*, la *pensée unique*), prend la mesure, effectivement, d'une usure générale ou généralisée.

L'analyse appadurienne de ce monde globalisé est bien plus qu'une simple confrontation entre usure (ledit « affaiblissement » – État-Nation, colonialisme – cette *Modernity at la dérive*), d'une part, et ceux qui y résistent, d'autre part. Il

s'agit aussi, pour l'auteur, de comprendre ce qui *dans* la dérive ou *dans* l'affaiblissement témoignerait toujours d'une certaine force. C'est à mon avis là que son analyse est actuelle. L'« artiste-résistant » (figure également emblématique, comme on sait, dans la pensée deleuzienne) n'est pas le seul à se rebeller contre la globalisation (ou à se positionner en tant que rebelle de la globalisation). Il y a aussi ce qu'Appadurai appelle les « primordialistes », c'est-à-dire tous ceux qui réclament leur « identité », souvent une identité collective, fondée dans un « nous » (*we-ness*, *nous-itude* – une « *nousée* » ?) attachés – oui, en effet, *noués* – dans des collectivités relativement petites, censées être intimes (*intimate*), à cause de l'idée, plus ou moins prononcée, d'une filiation commune (*kinship*)¹⁰. Analyse intéressante, parce que les voix fortes, de nos jours, les voix radicales et extrémistes, sont souvent des voix dénonçant l'usure(-temps) à l'œuvre dans notre économie globale. Et la question, épineuse, serait de savoir si l'on peut vraiment résister à cette usure – ou à quelque usure que ce soit. La question serait de savoir si la résistance extrême que l'on voit se répandre un peu partout de nos jours, contre « le » système, ne nous conduirait pas vers un résultat contraire, c'est-à-dire vers l'accélération de l'usure, au lieu d'obliger ou de convaincre le système à un ralentissement quelconque, voire de l'arrêter. Question épineuse et ouverte. Alors que correspondant à première vue à la logique double de l'« usurisme » telle que je l'ai décrite au début, cet effet se dérobe néanmoins à toute vérification : on remet toujours à un futur indéfinissable la preuve, dans un sens ou dans l'autre, de l'événement de l'usure, ou d'un devenir-usure du monde...

Mais revenons à Appadurai. Il applique ce qu'il avait dit sur la stratégie artistique aux phénomènes de « dérive » globale, d'une part, et à la ou les stratégie(s) dite(s) primordialiste(s) d'autre part. Au lieu de tout simplement refuser la globalité (et « sa » dérive), et d'y résister, l'auteur appelle à une nouvelle forme d'« imagination » (je dirais, dans ce contexte : à une nouvelle *phase* de l'imagination et/ou de l'auto-imagination de l'homme), à savoir l'imagination sociale et politique¹¹. Il s'agit de *nous* penser, nous-mêmes – de penser notre nous, si je puis dire, notre *nousée* –, au-delà des confins des identités collectives héritées. Il faudra pour cela d'un côté accepter l'émergence « d'une variété complexe de formations sociales transnationales » et, de l'autre, investir notre imagination personnelle et notre imagination de groupe (d'artistes, par exemple) dans la production de subjectivités (au pluriel) locales, des espèces de palimpsestes sociaux où des contacts réels (entre hommes réels) se croisent et s'enrichissent de plus en plus avec des relations virtuelles, de sorte que l'homme actuel, se trouve de plus en plus comme l'habitant d'un quartier virtuel qui n'est pas ou n'est plus contenu dans un territoire, qui est, dans ce sens, « à la dérive », affranchi¹². Là, effectivement, la pensée d'Appadurai rejoint, mais d'un côté social et politique, le virtuel de Proust en Deleuze.

10. Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, resp. p. 53 et p. 140.

11. Arjun Appadurai, *op. cit.*, pp. 145-146.

12. Arjun Appadurai, *op. cit.*, resp. p. 167, p. 198 et p. 195.

Ce serait la dernière face, collective, et la dernière phase de l'« usure », la phase où la différence entre ce que l'on gagne (*woeker*) ou que l'on perd (*sleet*) n'est plus tellement claire. Ce qui reviendrait à dire, peut-être (mais cela ferait toujours partie des questions épineuses et ouvertes), qu'il n'y aurait plus d'usure du tout, parce que la société humaine se serait laissée infecter par une forme d'utopie qui, pourtant, n'a pas ou n'a plus de place désignable. Une utopie atopique – atypique...

– Conclusion

Appelons tout cela, notre état d'usurisme ineffaçable, le « *grand échec de l'homme* » – le grand *jeu* d'échecs de l'humanité (jeux historique, religieux, ontologique, biopolitique, nihiliste, etc., aboutissant à autant d'échecs).

J'avais laissé quelque peu en friche, vous vous rappelez, cette histoire de foi ou de croyance que Vattimo avait liée à l'« affaiblissement » des structures fortes de la modernité. Je finis là-dessus. *Croire croire, se croire croyant, espérer croire...* ces différentes formules de Vattimo vis-à-vis de l'affaiblissement constituent – ce n'est pas un hasard – des attitudes ou des réactions possibles face au *virtuel* en général et à la *virtualisation* toujours plus rapide, et vertigineuse, du monde humain en particulier : virtualisation de nos sociétés, de nos communautés, de nos habitats, de nos relations, voire, bientôt, de nos corps.

Il me semble que la stratégie de Vattimo relève elle-même d'une faiblesse, s'inscrivant toujours ou se fondant toujours, et complètement, dans une structure forte à laquelle pourtant elle aurait voulu remédier. Seulement *croire* au virtuel, s'y reconverter, lorsque celui-ci est en train de devenir si « réel » n'a pas de sens et constituerait plutôt un échec sans jeu. Par contre, l'attitude d'Appadurai – héritier plus direct en cela à mon avis de Nietzsche et Deleuze – rend possible une autre approche, hostile à la fois à la surenchère des radicalismes primordialistes (« *woeker* ») et à un pur et simple abandon de l'homme contemporain à l'affaiblissement des structures d'un modernisme à la dérive (« *sleet* »). Cette attitude serait en quelque sorte l'inverse de ce que Vattimo propose. Je l'appellerais, moi, tout simplement : *ne pas croire qu'on ne croit pas*. Cette formule serait la traduction ou l'expression, *verwoording*, de ce type de conviction dont l'artiste – et plus en général, l'être humain (ou ce qui en reste) – a besoin, l'homme ou la femme voulant *déjouer* les limites entre leur propre(s) création(s) et l'opinion publique, le monde, se donnant à ce jeu-là. L'abolition pure et simple de cette frontière bien sûr, ils n'y croient pas mais ils n'y croient pas à *un degré* tel ou *avec une intensité telle*, qu'ils ne croient même pas qu'ils n'y croient pas ou qu'ils n'ont plus besoin de croire qu'ils n'y croient pas... Ce serait cela, à mon avis, le jeu de l'échec, le jeu d'échecs de la fin (de la métaphysique, de l'art...), le grand échec. C'est comme cela que le virtuel peut fonctionner, ou se réaliser : sur le mode de l'usure. C'est comme cela que cette utopie atypique (et *faible*, oui, pourquoi pas) ou plutôt ces

utopies, au pluriel (nietzschéenne, deleuzienne, appaduraïenne), prennent place. Je serais même tenté de dire : prennent *leur* place, la place qui leur *revient*, depuis cette réalité de plus en plus « affaiblie », « usée », « usante », « épuisante », et *nous* épuisant, nous, « hommes », en train de jouer notre va-tout.

L'« usurisme » – si ce concept maladroit a un sens, je n'en sais rien, je n'y crois même pas – ce serait l'incorporation, la « digestion » (*verwindung*), si chère à Vattimo, des différentes faces s'effaçant, des différentes phases de l'usure : du jeu ontologique que joue Nietzsche avec l'art (poésie) et la pensée (concept), de l'universalisme artistique, virtuel, de Proust et Deleuze, et finalement de l'agencement global du réel et du virtuel dans la pensée d'Appadurai.

Il y a, virtuellement – c'est-à-dire *réellement* – un sens aigu de tout cela dans l'art contemporain, je crois. Même si je n'y crois pas, non plus, à « l'art ».¹³

13. C'est de la destruction pure, à première vue : trois chiennes démolissent une chaise. Mais derrière se cache une logique plus forte, plus générale (« virtuelle ») : l'animal domestiqué par excellence, le chien, s'attaque à un outil majeur de la domestication... Question, non pas de destruction, mais d'« usure », d'« usurisme », « *verwoording* », jeu d'échecs. Seul l'art semble en état de pouvoir « rendre » cela. L'art, *idea sive materia* (idée dans la matière, de la matière, matérialisation de l'idée, matérialisation *idéale*) serait au cœur de la figuration de l'usure – comme de sa défiguration... Voir : <http://www.rubenbellinkx.com/drupal/content/musical-chair-film>. (Peter De Graeve, « *Animalies* » *obstructives*, dans : *Ruben Bellinkx. No Image. No Obstacle*, Gent, MER Paper Kunsthal, 2014.)

Bibliographie

- Appadurai Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- De Graeve Peter, *Chaos en [ver]wording*, Nijmegen, SUN, 2003.
- De Graeve Peter, « *Animalies* » obstructives, dans : *Ruben Bellinkx. No Image. No Obstacle*, Gent, MER Paper Kunsthal, 2014.
- Heidegger Martin, *Überwindung der Metaphysik*, in : *Vorträge und Aufsätze, I*, Pfullingen, Günther Neske, 1967.
- Heidegger Martin, *Zur Seinsfrage*, in : *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (2004).
- Nietzsche Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA I), Berlin, Walter de Gruyter, 1988.
- Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), Berlin, Walter de Gruyter, 1988.
- Proust Marcel, *À la recherche du temps perdu, Sodome et Gomorrhe*, Paris, Pléiade, NRF/Gallimard, III, 1988.
- Proust Marcel, *À la recherche du temps perdu, Le temps retrouvé*, Paris, Pléiade, NRF/Gallimard, IV, 1989.
- Sallustius, *Bellum Catilinae*, xxxiii, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1921.
- Vattimo Gianni, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996.
- Warmington E.H. (ed.), *Remains of Old Latin*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1938.
- <http://www.rubenbellinkx.com/drupal/content/musical-chair-film>.

Peter De Graeve est philosophe, et enseigne à Gand et Louvain au « Luca School of Arts », Faculty of Fine Arts, University of Leuven. Études de philosophie à Gand, Paris (Sarah Kofman), Turin (Gianni Vattimo) et Strasbourg (Lacoue-Labarthe, Nancy). Doctorat (1995) : « Vérités crues – les originaux du vrai » (à propos de la pensée heideggerienne). Livres sur Nietzsche (2004) et Deleuze (2012). Il est membre de la revue « Aesthetica » et du conseil d'administration de l'« Institut Supérieur des Beaux-Arts » de la communauté flamande. En 2013, il a été l'un des initiateurs du mouvement « Transvaluation », dont le premier congrès a eu lieu à Göteborg, Suède, en Mai 2015.